



“Conflito” e “humanidade”: as antropologias históricas de Reinhart Koselleck e Jörn Rüsen

<http://dx.doi.org/10.4025.dialogos.v22i3.42131>

Gustavo Castanheira Borges de Oliveira

Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Brasil. E-mail: gustavocbo@gmail.com

Palavras-chave: Koselleck; Rüsen; antropologia histórica.	Resumo: O foco deste artigo é analisar as antropologias históricas dos historiadores Reinhart Koselleck e Jörn Rüsen, com o objetivo de pontuar as similaridades e as diferenças entre elas. Para tal, partimos do significado que Koselleck atribui à teoria da história, entendida por ele como teoria das “condições de possibilidade da história”, tendo como objeto de estudo aquilo que é comum a toda experiência histórica, que a estrutura e a torna possível. Assim, Koselleck trabalhou a partir de pares de categorias antropológicas, ou universais, tais como ter de morrer/poder matar e interno/externo. Rüsen também fez algumas análises a partir do uso de pares antropológicos. A partir da análise e comparação das teorias destes dois historiadores chegamos à tese de que Koselleck constrói uma antropologia histórica baseada no “conflito”, enquanto a de Rüsen é calcada na noção de “humanidade”, sendo esta uma grande diferença epistemológica entre os autores.
Key words: Koselleck; Rüsen; historical anthropology.	"Conflict" and "humanity": the historical anthropologies of Reinhart Koselleck and Jörn Rüsen Abstract: The aim of this article is to analyze the historical anthropologies of historians Reinhart Koselleck and Jörn Rüsen, intending to contrast the similarities and the differences between them. Thus, we start from the meaning that Koselleck attributes to the theory of history, understood by him as a theory of the "history's conditions of possibility", which has as object of study what is common to all historical experience. Thus, Koselleck worked from pairs of anthropological, or universal, categories such as having to die/able to kill and internal/external. Rüsen also made some analyzes from the use of anthropological pairs. Through the analysis and comparison of the theories of these two historians we conclude that the thesis that Koselleck develops a historical anthropology based on "conflict", while that Rüsen's is based on the notion of "humanity", and this is a great epistemological difference between the authors.
Palabras clave: Koselleck; Rüsen; antropología histórica.	"Conflicto" y "humanidad": las antropologías históricas de Reinhart Koselleck y Jörn Rüsen Resumen: El foco de este artículo es analizar las antropologías históricas de los historiadores Reinhart Koselleck y Jörn Rüsen, con el objetivo de puntuar las similitudes y las diferencias entre ellas. Para ello, partimos del significado que Koselleck atribuye a la teoría de la historia, entendida por él como teoría de las "condiciones de posibilidad de la historia", teniendo como objeto de estudio aquello que es común a toda experiencia histórica, que la estructura y la hace posible. Así, Koselleck trabajó a partir de pares de categorías antropológicas, o universales, tales como tener que morir/poder matar e interno/externo. Rüsen también hizo algunos análisis a partir del uso de pares antropológicos. A partir del análisis y comparación de las teorías de estos dos historiadores llegamos a la tesis de que Koselleck construye una antropología histórica basada en el "conflicto", mientras que la de Rüsen es calcada en la noción de "humanidad", siendo esta una gran diferencia epistemológica entre los autores.
Artigo recebido em: 23/03/2018. Aprovado em: 27/10/2018	

Koselleck: uma antropologia baseada no conflito

O tema de uma antropologia histórica aparece em Koselleck através do significado e da função que o autor atribui à teoria da história, entendida por ele como teoria das “condições de possibilidade da história”. Ela deve tratar “dos elementos prévios, no plano teórico, que permitem compreender por que as histórias ocorrem, como elas podem ocorrer e também por que e como devem ser analisadas, representadas ou narradas” (KOSELLECK, 2014, p. 93). Tendo como objeto de estudo aquilo que é comum a toda experiência histórica, que a estrutura e a torna possível, tal teoria pode ser encarada como uma espécie de “ontologia histórica”, preocupando-se assim com os fundamentos mais básicos e universais da experiência histórica.

Como nos mostra Olsen, ainda em meados da década de 1950 Koselleck já demonstrava preocupação com a possibilidade, e necessidade, de uma ontologia histórica (OLSEN, 2011). Em uma carta endereçada a Carl Schmitt, datada de 1953, o historiador revela sua busca por estruturas existenciais da condição humana, que fundamentam e possibilitam toda história. Baseada em conceitos fundamentais, tal ontologia foi pensada a partir da obra *Ser e Tempo*, de Heidegger, da qual Koselleck retirou a noção de “finitude” (*Endlichkeit*), entendida por ele como um elemento estruturante da condição

humana: desenvolvendo-se entre nascimento e morte, o Ser é essencialmente um fenômeno temporal e histórico, condicionado pela possibilidade, e certeza, da morte.

A partir da noção de finitude, Koselleck propõe quatro pares conceituais que revelariam a estrutura possibilitadora de toda história: amigo/inimigo, mestre/escravo, homem/mulher e dentro/fora. A intenção era a de delinear um “espaço histórico” no qual as experiências humanas se desenvolvem e as relações e conflitos entre os indivíduos acontecem. Já nesta carta o autor esboçava sua ontologia histórica, a qual viria a desenvolver mais profundamente com o passar dos anos. Apesar da confessada influência de Heidegger, o par amigo/inimigo foi encontrado em Schmitt, curiosamente o interlocutor de Koselleck neste fértil diálogo por cartas.

Na clássica obra *O conceito do Político*, publicada originalmente em 1932, Schmitt procura uma definição do conceito de político “através da identificação e verificação das categorias especificamente políticas.”. O autor procede a sua busca através da identificação de pares conceituais que expressem os limites condicionais da dimensão da vida a que eles dizem respeito. Assim, no campo da moral as diferenciações são entre bom e mau; no estético, feio e belo; no econômico, útil e prejudicial, ou rentável e não rentável. No âmbito do político as relações são estabelecidas a partir da diferenciação entre amigo e inimigo:

A diferenciação entre amigo e inimigo tem o propósito de caracterizar o extremo grau de intensidade de uma união ou separação, de uma associação ou desassociação, podendo existir na teoria e na prática, sem que, simultaneamente, tenham que ser empregadas todas aquelas diferenciações morais, estéticas, econômicas ou outras. O inimigo político não precisa ser moralmente mau, não precisa ser esteticamente feio; ele não tem que se apresentar como concorrente econômico e, talvez, pode até mesmo parecer vantajoso fazer negócios com ele. Ele é precisamente o outro, o desconhecido e, para sua essência, basta que ele seja, em um sentido especialmente intenso, existencialmente algo diferente e desconhecido, de modo que em caso extremo, sejam possíveis conflitos com ele, os quais não podem ser decididos nem através de uma normalização geral empreendida antecipadamente, nem através da sentença de um terceiro “não envolvido” e, destarte, “imparcial”. (SCHMITT, 2008, p. 28)

A teoria do autor assume assim um caráter “adversarial”: o inimigo, que é sempre um inimigo público, coletivo, e nunca privado, não carrega necessariamente a marca da “maldade”, ou do concorrente econômico, mas representa perigo à existência de um determinado grupo (ALVES; OLIVEIRA, 2012, p. 245). Só há política quando existe o inimigo, e a possibilidade sempre presente da irrupção da guerra é o fator que caracteriza uma determinada inimizade, representando o extremo desta relação.

Baseado em tais considerações, Koselleck procede a uma historicização do conflito político, preenchendo o par conceitual antropológico amigo/inimigo com conceitos utilizados em situações concretas e particulares. O autor nos mostra que é comum que os seres humanos utilizem denominações para se

referirem aos outros, mas há uma diferença substancial quando os termos são mutuamente reconhecidos e aceitos ou quando, pelo contrário, são utilizados de maneira depreciativa. O tratamento entre “empregador” e “empregado” é diferente daquele entre “explorador” e “material humano”, assim como “católico” e “protestante” diferem da relação entre “adorador de ídolo” e “infel”. Todas as designações que são frutos de relações baseadas no uso depreciativo são chamadas por Koselleck de “conceitos antitéticos assimétricos” (KOSELLECK, 2002, p. 191 et seq.). Antitético porque são opostos, usados por duas entidades para se referirem uma à outra; assimétricos porque esta oposição é desigual, sempre com um lado imprimindo uma carga negativa ao outro.

Koselleck examina então três pares destes conceitos, utilizados em situações históricas: as oposições entre helenos e bárbaros, cristãos e pagãos e, por fim, entre homem e não homem, ou super-homem e sub-homem. É característica da primeira oposição a referência a grupos separados espacialmente, atribuindo carga negativa aos estrangeiros, mas ao menos os reconhecendo como tal. Uma espiritualização dos conceitos sucede sua temporalização, e a relação cristão/pagão, típica da Idade Média, traz uma dinâmica da negação do outro diferente das vistas na Antiguidade não cristã. Já a última oposição, utilizada pelos nazistas, apresentou uma exigência de universalidade tão grande que não havia espaço para os que não se encaixassem na categoria

aceita.

Uma característica desta última oposição, bem anotada por Koselleck, é que apenas um grupo é precisamente definido pelos conceitos. “Não é possível se deduzir, nem do conceito de ariano nem mesmo do conceito de não ariano, quem são os não arianos” (KOSELLECK, 2002, p. 230). O não ariano nada mais é do que a negação do ariano. A perseguição especial aos judeus não pode ser deduzida desta oposição, na verdade nenhum inimigo específico pode, sendo que o fato é que tal conceitualização tão ampla e abstrata pode ser instrumentalizada por quem assumir o poder e a máquina de guerra. Podemos estender esta observação também aos outros dois pares: “bárbaro” indica apenas aquele que não é heleno, mas não incorpora a pluralidade de identidade dos que viviam fora da Grécia; por sua vez, o termo “pagão” não esclarece as diferenças e singularidades dos que não eram cristãos. Parece que esta é uma característica de toda oposição do tipo “nosso grupo/todo estranho ao grupo”.

Koselleck, ao final do texto em que realizou esta teorização, atribuiu a Schmitt “o mérito científico de formalizar as oposições fundamentais, ideologicamente manipuladas, de classes e de povos, de modo a permanecer visível apenas a estrutura básica das possíveis oposições.”. Tal estrutura é a oposição amigo/inimigo, que, na visão de Koselleck, representa “uma fórmula insuperável como condição para uma política possível”, pois estes

dois conceitos formam uma oposição simétrica, a qual será preenchida com conceitos assimétricos de acordo com cada situação concreta. Assim, todo conflito terminado representa o início de outros, perpetuando a dinâmica histórica do político (KOSELLECK, 2002, p. 230 - 231).

Em outra ocasião, em comemoração ao aniversário de Gadamer, Koselleck retomaria a oposição amigo/inimigo e a ela somaria outras, com a intenção de construir uma “antropologia histórica”. A fala de Koselleck é elaborada a partir de uma divergência de posição entre ele e o homenageado: a hermenêutica de Gadamer, afirma Koselleck, se pretende como a grande disciplina, ou atividade, responsável pela compreensão da existência. A teologia, a jurisprudência, a poesia e a história estariam abarcadas pelo grande campo hermenêutico. Mas, Koselleck contesta tal amplitude: se é verdade que a narrativa histórica, e os estudos com fontes históricas escritas, fazem parte do agrupamento hermenêutico, o mesmo não se pode dizer de uma teoria da história que se preocupa não em conhecer as histórias singulares do passado, mas se volta para as condições de possibilidade da história, representadas por elementos extralinguísticos, pré-linguísticos, mesmo que estes sejam expressos pela linguagem.

A tese de Koselleck é a de que se realmente “existem essas precondições da história, que não se esgotam na linguagem nem dependem de textos, o estatuto epistemológico

da teoria da história não pode ser enquadrado como uma divisão da hermenêutica.” (KOSSELLECK, 2014, p. 92). O autor desenvolve seu argumento a partir de uma leitura de *Ser e tempo*. Koselleck acredita ser necessário complementar a finitude da analítica existencial heideggeriana, e para isso ele parte dos universais antropológicos “ser-arremessado” e “antecipação da morte”, elaborados por Heidegger, complementando cada um com outro universal.

“Antecipação da morte”, ou inevitabilidade da morte, é complementada pela categoria do “poder matar”, constituindo assim um par de universais antropológicos sem o qual nenhuma história seria possível. A luta pela sobrevivência, os conflitos armados, o uso da violência, nada disso pode ser pensado, e vivido, fora do horizonte da possibilidade da própria morte e da de poder matar. O interessante é como este par conceitual determina a possibilidade da história, ou seja, da vida, justamente a partir da possibilidade de extinguir a existência de outrem, ou de ter a sua própria extinguida. Por trás deste par antitético há um segundo: a já mencionada oposição entre amigo e inimigo, e que numa situação extrema, concretizam as situações em que se pode matar e morrer, ou, se for o caso, é necessário matar para não ser morto.

Esta oposição nos revela outro par conceitual: “interior” e “exterior”, constituidora da “espacialidade histórica”, referente à organização do homem a partir da delimitação

de fronteiras e demarcação de territórios, organizando geograficamente o mundo que o cerca. Uma variante desta oposição, sempre segundo Koselleck, é a de “público” e “secreto”, estruturante de ritos de iniciação em comunidades de culto, demarcando o espaço entre aquilo que pode ser conhecido por todos e aquilo que não é acessível a qualquer um.

Um quarto par antitético é formado por Koselleck a partir da oposição entre “ser-arremessado”, da teoria de Heidegger, e “geratividade”: a primeira categoria diz respeito à necessidade de cada um aceitar ter nascido, a partir do qual tem início a vida e a morte; a segunda se refere à capacidade biológica de geração de filhos, e implica a relação entre pais e filhos, ou seja, entre gerações. O confronto entre gerações é uma das condições fundamentais de histórias, e as diversas possibilidades, como reforma, perpetuação ou ruptura geracional, estão condicionadas por este par conceitual.

Por fim, Koselleck elabora o quinto par conceitual: senhor e escravo, ou, em termos formais, “acima” e “abaixo”. Tal oposição expressa a relação de hierarquia presente em toda sociedade humana, sendo que “forte” e “fraco” é uma das possíveis variações. As relações de poder, condições de possibilidade de histórias, são estruturadas a partir deste par conceitual, expresso de maneira explícita em situações particulares como revoluções, tomadas de decisões em guerras e relações comerciais internacionais.

Além destes cinco pares conceituais, Koselleck destaca a relação entre linguagem e fato, admitindo que a diferença entre eles constitui uma experiência primária, ou seja, antropológica: “Precisamos distinguir entre a história dos efeitos que acontecem na continuidade de uma tradição e de uma exegese textual e a história dos efeitos que, mesmo possibilitados e mediados pela linguagem, permanecem sempre além da linguagem” (KOSELLECK, 2014, p. 109). Talvez até mesmo o conceito de “história” seja “um desses conceitos que se consomem quando expostos à realidade.” Tal afirmação só deixa mais claro a posição do autor sobre a diferença entre a história como narrativa, fruto de pesquisa e esforço de interpretação do passado, e a realidade dos acontecimentos os quais o ser vivencia. Fica subentendido assim o caráter da “história” como uma elaboração intelectual humana, uma maneira de dar sentido às nossas experiências e às passadas. Tal elaboração ocorre necessariamente por meio da linguagem, que nunca consegue comportar totalmente a realidade a qual ela faz referência.¹

Em um texto dedicado justamente a estes diálogos entre Koselleck e Gadamer, Luísa Rauter Pereira reitera o fato de que os dois autores trilham caminhos diferentes a partir de um mesmo ponto: a filosofia de Heidegger. Koselleck procurou elaborar um

“projeto historiográfico” a partir da concepção de finitude, utilizando-se de pares conceituais de universais antropológicos que determinam as condições de possibilidade de histórias. Gadamer, por sua vez, se volta para o tópico da linguagem, entendendo a compreensão como um elemento antropológico, atividade pela qual o homem procura interpretar o mundo e comunicar-se com os outros indivíduos. Assim, a história seria uma entre as inúmeras maneiras pelas quais o ser humano busca compreender a existência (PEREIRA, 2011).

Nas palavras da autora:

O filósofo [Gadamer] procura entender a linguagem em termos aristotélicos como aquilo que distingue fundamentalmente os homens dos animais. Com a linguagem, o homem descreve estados de coisas, e ao mesmo tempo produz incertezas, propõe e projeta um futuro. Em todo conhecimento histórico há também um compreender, um processo hermenêutico. Somente esse reconhecimento pode explicar o interesse no mundo objetivo e a formação de questões relevantes que podem ser levantadas no trabalho histórico, o que não pode ser explicado pelas metacategorias de Koselleck. Ao contrário, as metacategorias só podem ser operacionalizadas e produzir histórias reais no âmbito das questões e interesses desenvolvidos no campo linguístico do vínculo com as tradições. Para Gadamer, o bom pesquisador não é simplesmente aquele que domina uma metodologia, pois a sua tarefa decisiva é a *fantasia*. (PEREIRA, 2011, p. 258)

A diferença entre os dois autores evidencia uma interessante característica das formulações de Koselleck. Gadamer confere um “peso ontológico” à compreensão, entendendo-a como fundamental para a realização do ser humano enquanto ser-no-mundo. Koselleck não

¹ O autor considera a análise do próprio conceito de “história”, entendida por ele como “um exercício de crítica da ideologia”, como uma das principais tarefas a serem constantemente realizadas pelos historiadores. Cf: (KOSELLECK, 2013, p. 63 et seq.)

nega a universalidade da linguagem, mas, pelo contrário, tenciona-a a partir da oposição com o “fato”, o extralinguístico. Ele faz algo semelhante com as categorias heideggerianas “ser arremessado” e “antecipação da morte”, opondo-as a outras duas categorias, criando assim dois pares conceituais. Ao que parece, para Koselleck, a compreensão, de maneira geral, se dá na tensão entre o par universal “linguagem e fato”, assim o autor destaca o caráter ontológico da hermenêutica sem precisar operar fora do esquema dualista. Com isso, a autonomia da “realidade” é preservada, o que o permite caracterizar a teoria da história como “teoria das condições de possibilidade de histórias”, e reiterar o caráter específico da história frente a outras disciplinas marcadamente hermenêuticas, como a jurisprudência e a teologia.

Rüsen: a categoria de humanidade e as determinações de sentido

A estratégia de delinear pares conceituais com o objetivo de identificar os universais antropológicos que condicionam a possibilidade de histórias foi utilizada também por Rüsen. Ausente em sua trilogia da década de 1980², tal estratégia aparece na revisão que o autor fez sobre sua *Teoria da História*, publicada já nos anos 2000. O tema é discutido na seção destinada ao tratamento da

transformação das carências de orientação da vida prática em questões científicas, quando a consciência histórica passa a trabalhar o passado de forma mais elaborada, orientada teórico e metodologicamente.

Segundo Rüsen, a história, enquanto elaboração intelectual com objetivo de gerar sentido à mudança temporal, é apreendida em três dimensões: empírica, formal e funcional.³ A primeira dimensão diz respeito aos acontecimentos passados, que só se tornam “históricos” quando inseridos em perspectiva temporal, constituindo sentido a partir da relação com o presente e com o futuro. O histórico aqui é apreendido a partir das “experiências” humanas, baseado na representação do fluxo temporal e referente a uma filosofia “material” da história. A segunda dimensão diz respeito às formas de pensar e apresentar os acontecimentos históricos, sendo que o princípio determinante é o da “narratividade”, e a filosofia formal da história é a área que se ocupa de tais questões. Por fim, a terceira dimensão se refere à orientação que o pensamento histórico exerce na vida prática, dando ênfase à formação de identidade, a qual é estudada pela filosofia funcional da história (RÜSEN, 2015, p. 114 et seq.).

Tais dimensões dizem respeito, respectivamente, a conteúdo, forma e função do conhecimento histórico, o que nos leva a

² Composta pelas obras *Razão histórica, Reconstrução do passado* e *História Viva*. Cf: (RÜSEN, 2001; 2010a; 2010b).

³ Para mais detalhes sobre esta classificação, é aconselhável a leitura de um artigo de Rüsen recentemente traduzido e publicado no Brasil. Cf: RÜSEN, 2017.

enxergar nesta tipologia a matriz disciplinar de Rüsen, como se uma parte refletisse o todo: a dimensão empírica sintetiza parte dos princípios de carências de orientação e de perspectivas orientadoras da experiência do passado; a dimensão formal sintetiza o princípio das formas de apresentação do conhecimento histórico; e a dimensão funcional sintetiza o princípio das funções de orientação existencial. O único princípio não representado é o dos métodos de pesquisa, situado entre as perspectivas orientadoras e as formas de apresentação.

Rüsen encaminha sua análise da dimensão empírica a partir da busca por elementos antropológicos, que, ao que nos parece, representam uma “estrutura” a partir da qual o pensamento histórico trabalha, constituindo sentido das experiências passadas. Assim, o autor esboça uma “filosofia da história em bases antropológicas”, vinculada à ideia de Koselleck de uma teoria das “condições de toda história possível”. O autor fez uma lista de dezessete tensões às quais todo grupo social e todo ser humano vive sob: natureza / cultura; centro / periferia; homem / mulher; idoso / jovem; poder / impotência; agir / sofrer; pobre / rico; individualidade / sociabilidade; inconsciência / consciência; imanência / transcendência; humano / não humano; bem / mal; acima / abaixo; interno / externo; amigo / inimigo; senhor / escravo; ter de morrer / poder matar.

Como se vê, as cinco últimas oposições

já foram esboçadas por Koselleck, enquanto as outras doze são uma contribuição original de Rüsen. Esta rede de universais é chamada pelo autor de “gerador antropológico de temporalidade”, pois cada uma destas tensões representa um desafio de superação aos indivíduos, dando à existência um caráter dinâmico e temporal. O autor, diferentemente de Koselleck, estabeleceu uma oposição como sendo o princípio fundante de tal antropologia: agir-sofrer. O sofrer diz respeito ao fato do ser humano nascer em um mundo no qual já existe uma rede de condições, sociais, naturais e biológicas, em constante tensão, influenciando assim a nossa existência. Ao sofrermos tais influências, agimos a partir de determinadas condições com o objetivo de compreendê-las e superá-las, se for o caso. No fundo, a antropologia de Rüsen se resume ao princípio de que o homem é um ser de “carência” estrutural, já que os meios para satisfazer-se nunca são o bastante: o “homem tem de viver, por conseguinte, em meio a uma assimetria fundamental entre suas carências e as possibilidades de satisfazê-las” (RÜSEN, 2015, p. 122). Assim, nesta dialética entre exigência e satisfação, o homem sempre encontra uma nova carência após suprir uma antiga, sendo esta sua marca estrutural.

Outro elemento interessante que Rüsen adicionou à sua antropologia é uma “determinação de sentido” presente em todos os pares conceituais e que faz com que os homens vão além da situação dada. Na oposição

natureza-cultura, por exemplo, a determinação é a busca por “equilíbrio” entre a apropriação e a preservação dos recursos naturais. Entre acima e abaixo o critério é o de legitimidade da diferença social, representado pelo conceito de “justiça”. Entre homem e mulher pode-se deduzir um direcionamento temporal à “igualdade”. A oposição entre rico e pobre ganha sentido pela ideia de distribuição justa dos bens econômicos, sintetizada no critério de “adequação”. Por sua vez, a oposição entre amigo e inimigo é mediada por critérios de “paz”. Assim como estes pares conceituais têm seus critérios de sentido, todos os outros da lista de Rösen também possuem algum.

É evidente que Rösen promoveu uma ampliação considerável da rede de universais antropológicos estabelecida por Koselleck, passando de cinco a dezessete. É interessante observar como tais categorias, alegadamente meta-históricas, influenciam o trabalho historiográfico realizado pelos autores, evidenciando a relação entre a teoria da história, então preocupada com as condições universais, e as histórias particulares, pautadas em relatos e vestígios singulares. Pereira faz uma análise perspicaz do papel das categorias universais na obra de Koselleck. Segundo a autora, elas desempenham um papel “paradoxal”, pois reclamam para si um caráter extralinguístico, meta-histórico, mas em textos historiográficos elas se transformam em elementos de diálogo com as fontes. Este é o caso de *Crítica e crise*, em que a compreensão

do autor sobre o político, baseada na oposição entre amigo e inimigo, é contraposta à dos autores iluministas, considerados, também por isso, apolíticos (PEREIRA, 2011, p. 261).

Algo a ser esperado é o uso do par conceitual amigo/inimigo tentando explicitar grupos opostos que concorriam pela tomada e manutenção do poder à época, como, por exemplo, “monarquistas e republicanos”, ou “absolutistas e iluministas”. Estas seriam o “preenchimento” da oposição abstrata, semelhante ao que Koselleck realizaria com a análise das assimetrias heleno e bárbaro, cristão e pagão, humano e não humano. No entanto, em seu doutoramento o autor demonstrou uma faceta diferente dos pares: ele analisou a crítica iluminista diretamente a partir do par amigo/inimigo, concluindo que ela era apolítica justamente por operar fora desta oposição, transferindo a política para o campo da moral. Poderíamos então, a partir disto, pensar que este caso representa uma espécie de “desvio”, ou seja, grupos sociais estavam pensando a política “fora” do universal antropológico que determina a dimensão do político?

Mas a pergunta mais importante não parece ser esta, mas a seguinte: a oposição entre amigo e inimigo não seria então mais uma teorização datada, influenciada diretamente pelo contexto histórico de Koselleck? Esse é o risco que corre toda teoria com pretensões universalizantes, especialmente no campo da historiografia: o de ter suas bases questionadas pela particularidade das situações históricas.

Uma análise sobre algumas categorias de Rösen pode enriquecer a nossa polêmica. Dentre as determinações de sentido listadas pelo autor, encontramos a de equilíbrio, relativa à tensão entre cultura e natureza, a de policentrismo, entre centro e periferia, a de paz, entre amigo e inimigo e a de igualdade entre mulher e homem.

Observando atentamente tais categorias notamos a carga de contemporaneidade que elas carregam, ou seja, elas são altamente ligadas ao contexto histórico em que Rösen nasceu, viveu e escreveu. Tal fato é bastante compreensivo, tendo em vista que estas “determinações de sentido” representam a evolução histórica sofrida no campo de cada uma daquelas dezessete tensões. As relações de gênero têm caminhado, através de muita luta, para o reconhecimento da igualdade entre homens e mulheres e pela conquista de direitos por elas. Note-se então que a atribuição desta determinação de sentido por Rösen reflete a atualidade de sua experiência histórica. A consciência da necessidade de equilíbrio nas nossas relações com o meio ambiente é uma tópico igualmente típico das últimas décadas, já que a necessidade da preservação de recursos naturais nunca foi tão urgente. Termos como “sustentabilidade” e “ecologicamente correto” atestam estas preocupações tão típicas de fins do século XX.

Quanto à relação entre centro e periferia, o autor enxerga uma tendência de passagem de uma perspectiva monocêntrica

para uma policêntrica, ou seja, o poder tenderá a se tornar menos concentrado nos centros de irradiação. Rösen entende que tal tendência já fora formulada por Kant como a representação de uma “paz perpétua”. Provavelmente o fenômeno da globalização é um dos motivos que leva Rösen a acreditar que esta tendência de descentralização do poder político está realmente em curso. Para além das controvérsias que esta interpretação possa acarretar, o que vale aqui é ressaltar a influência que o contexto histórico particular de Rösen o fez construir uma rede de “determinações de sentido” baseada nas especificidades de sua época.

Este exercício realizado por Rösen, o qual Koselleck se isentou, é interessante à medida que revela um ponto de contato entre a história, representada pelos universais antropológicos que determinam a condição de sua possibilidade, e as histórias, acontecimentos particulares, com toda concretude que os fatos podem ter. Koselleck nos mostrou uma forma que essa relação pode assumir: quando conceitos de um momento histórico específico assumem o lugar das categorias antropológicas. Este é o caso das oposições entre bárbaro e heleno ou cristão e pagão, preenchendo o par amigo-inimigo. Já Rösen parece ter adicionado outra maneira de evidenciar o particular no universal: suas determinações visam estabelecer o sentido o qual uma certa tensão está tomando a partir de um ponto na evolução histórica da mesma, e este ponto é o nosso presente, de onde o autor faz suas análises. As determinações de Rösen

contém um elemento ético, pois o autor não somente identifica que as tensões estão seguindo um dado sentido, mas acredita que elas “devem” evoluir assim para que a sociedade se torne mais justa e humana.

Assim, quando se trata da tensão entre amigo e inimigo, Rüsen pensa na paz como a determinação de sentido, ao invés de estabelecer conceitos que atualmente preencheriam tal tensão, como, por exemplo, “terrorista” e “antiterrorista”. Ao falar da relação antropológica entre natureza e cultura o autor evidencia o equilíbrio no uso dos recursos naturais como determinação de sentido, ao invés de tematizar os conflitos que envolvem esta questão a partir da tensão entre “ambientalistas” e “capitalistas”, para utilizar uma oposição corrente na vida prática. Ao que nos parece, a explicação para tal é a de que existe uma profunda diferença entre as antropologias de Rüsen e Koselleck, e ela reside justamente no fundamento de cada uma delas. Poderíamos dizer que Rüsen pensa sua antropologia a partir da noção de “humanidade”, enquanto que o que Koselleck faz nos parece uma antropologia do “conflito”, ou seja, suas análises estão, mesmo que nem sempre de maneira explícita, fundamentadas na noção de “conflito” como definidor do que é o ser humano.

A argumentação de Rüsen é na verdade um esforço para tornar possível o diálogo e o entendimento entre as diferentes identidades e as múltiplas narrativas históricas. Tal elo seria a

noção de humanidade, entendida como “recurso fundamental e uma referência à natureza cultural dos seres humanos na orientação da vida humana e ao alinhamento desta orientação com o princípio da dignidade humana. Suas dimensões empíricas e normativas são ambas universais.” A amplitude desta noção representa “a unidade da humanidade, bem como a sua manifestação em formas de vida cultural diversas e em mudança” (RÜSEN, 2012, p. 524). Assim, nas discussões envolvendo cultura histórica e ensino de história, fomentadas a partir do início da década de 1990, Rüsen assinalava a necessidade de uma “didática humanista da história”, comprometida com o respeito à pluralidade de culturas e narrativas.

Quando o autor trata das determinações de sentido inseridas nas tensões antropológicas ele também recorre a uma noção fundamental. Justiça, equilíbrio, paz, igualdade, policentrismo, legitimidade, entre outras determinações – “como sistematizar suas relações?” A solução se encontra na “humanidade”: “na extensão temporal intergeracional das formas de vida, é o critério superior segundo o qual o campo histórico da experiência é apreendido (melhor dizendo: pode ser apreendido) materialmente pela filosofia da história” (RÜSEN, 2015, p. 130). A implicação de tal categoria para o pensamento histórico é a de que todo o passado deve ser visto como humano “na medida em que se trata do agir e do sofrer dos homens sob condições não humanas”, ou seja, sob condições que foram

constantemente tralhadas pelo homem visando a sua superação. No entanto, deve-se falar em desumanidade quando os fatos passados exigirem tal conotação, para que assim ele não seja camuflado e o estudo histórico seja realista. Em suma, “A humanidade, como critério superior de sentido, inspira um modo peculiar de considerar a experiência do passado, que segue esse critério: seria necessário poder mostrar como as coisas deveriam ter efetivamente ocorrido” (RÜSEN, 2015, p. 130).

Humanidade, então, parece assumir um duplo caráter. Primeiro, é a noção essencial para que haja diálogo e respeito entre os diferentes, expressando uma relação desejável entre contemporâneos. Segundo, ela assume a forma de um critério normativo na relação do presente com o passado, representado pelo mote “mostrar como as coisas deveriam ter efetivamente ocorrido”. Todas aquelas determinações de sentido, como paz e equilíbrio, repousam sobre o critério fundamental de humanidade. É importante observar como Rüsen insere movimento em sua antropologia: se humanidade é um critério antropológico, as determinações de sentido representam o movimento histórico, na forma de “evolução”, indicando o sentido que as tensões sociais assumem. Ao que nos parece, as lutas por igualdade, paz, equilíbrio, policentrismo, justiça, representam uma conquista rumo a uma existência mais humana,

e menos desumana. Nisto parece residir a antropologia de Rüsen.

Já a antropologia histórica de Koselleck, como dissemos, parece girar em torno da ideia de conflito. Para o autor, “como *Dasein*, o homem ainda não se abriu ao próximo – eis uma temática de Löwith – e tampouco se viu livre em sua conflituosidade com seus semelhantes” (KOSELLECK, 2014, p. 94). As temporalidades históricas não podem ser “reduzidas a uma existência particular”, mas são constituídas necessariamente “pelas relações humanas”. Koselleck inicia a construção de seus pares a partir de uma crítica às categorias heideggerianas: termos como “assumir o destino”, “história como destino”, “povo”, “morte”, “culpa” e “consciência determinada pela antecipação da morte” não foram suficientemente formulados com cuidado metodológico a ponto de não darem margem a interpretações políticas. Após 1945 tais categorias não escapariam a uma interpretação ideológica, evidenciando ainda mais suas deficiências.

Mas a crítica à carga ideológica de tais categorias não é o único ponto a ser notado na teoria de Koselleck. É preciso deixar claro que não é óbvia a estruturação de uma antropologia a partir de pares conceituais, e, no entanto, foi isto o que foi feito por este autor. É significativo que, ao iniciar a lista de seus universais, Koselleck elege duas categorias heideggerianas e as contrapõe a outras duas criadas por ele, as tencionando a partir de tal contraposição. O

“ser-arremessado” e a “antecipação da morte”, na ontologia de Heidegger, expressam a finitude da existência humana delimitando-a entre nascimento e morte. O modo como estas categorias são trabalhadas fazem referência à vida de um indivíduo, isolada de qualquer contexto. Ao opor estas categorias a outras duas, Koselleck muda a perspectiva de análise e constrói sua antropologia a partir do social, e não do individual.

Ao opor “antecipação da morte” à “poder matar”, e “ser-arremessado” à “geratividade”, Koselleck instaura o conflito na sua análise: se em cada existência individual a morte é um dado biológico inexorável, no plano social a possibilidade de matar é o que possibilita os conflitos e a paz; se nascer é a condição fundamental para a existência de um indivíduo, no plano social a capacidade de gerar filhos e a consequente relação entre diferentes gerações possibilita os conflitos e diferenças entre os mais novos e os mais velhos.

A espacialidade do *Dasein*, que para Heidegger é tão originária quanto o próprio “ser-no-mundo”, foi dividida por Koselleck em um “espaço interior e um espaço exterior”, já que “Todas as entidades sociais ou políticas se constituem por delimitação com outras entidades.”. O espaço é pensado pelo viés do conflito, e as categorias de “interno” e “externo” condicionam noções como fronteira, divisa e soberania, componentes de uma “espacialidade histórica”. “Público” e

“secreto”, variantes do par anterior, formaram um dos principais elementos que estruturaram *Crítica e Crise*: de maneira explícita na dicotomia entre as sociedades secretas, especialmente a maçonaria, e o Estado absolutista; de maneira talvez um pouco mais implícita na relação entre o foro moral privado e a esfera pública. Este é mais um exemplo de como os pares de categorias universais se transformam, em obras historiográficas, nos meios de diálogo com as fontes. O mesmo ocorreu com a oposição entre amigo e inimigo, como já falamos anteriormente.

Antropologia filosófica: pensar o Homem ... e a História

As antropologias de Rüsen e de Koselleck nos mostram que em toda concepção de história existe também uma concepção de homem. Pensar a historicidade do ser humano é pensar “quem”, ou “o quê”, é este ser. As categorias que vimos até aqui dizem respeito tanto às condições de possibilidades da história quanto a uma ideia de homem, que, ao que nos parece, para Koselleck é amparada na noção de conflito e para Rüsen na de humanidade. Na busca por dados antropológicos, as ideias destes dois historiadores guardam alguma proximidade com a importante corrente da antropologia filosófica desenvolvida na Alemanha no século XX.

Vaz define a antropologia filosófica como a busca pelo “centro conceptual que

unifique as múltiplas linhas de explicação do fenômeno humano e no qual se inscrevam as categorias fundamentais que venham a constituir o discurso filosófico sobre o ser do homem ou constituam a Antropologia como ontologia” (VAZ, 1991, p. 12). Desde os primórdios da sistematização do pensamento filosófico, geralmente situado na Grécia antiga, até o século atual, a pergunta sobre “o que é o homem” ocupa um importante lugar na especulação filosófica. A procura por elementos universais, essenciais e inerentes ao ser humano é o que há de comum entre as diferentes abordagens que o problema já recebeu.

O século XX viu surgir uma série de pensadores que procuraram desenvolver, cada um a seu modo, tais questões. Max Schler, Odo Marquard, Arnold Gehlen e Helmuth Plessner são alguns dos principais nomes da antropologia filosófica alemã contemporânea. Grosso modo, os estudos desta corrente se desenvolveram pensando a relação entre cultura e natureza: o ser humano está ligado a esta última através de sua dimensão corpórea e biológica, condicionantes da sua existência; mas, o ser humano é portador de espírito, produtor de cultura e consciente da sua história, o que o capacita a ir além de sua condição natural.

Gehlen afirma que para que a antropologia filosófica consiga construir uma imagem de homem da maneira mais completa possível, é necessário abarcar a morfologia, a

fisiologia, a psicologia, a linguística e outras áreas, relacionando-as a partir de categorias fundamentais (GEHLEN, 1993). O autor utiliza conceitos como os de “ação”, “distanciamento” e “descarga”, capazes de abarcar tanto o aspecto físico quanto o psíquico. Permeando os diversos temas trabalhados pelo autor, como as relações entre natureza e cultura e a questão da técnica ao longo da evolução humana, está o tópico das “instituições”. Aguilera ressalta que, para Gehlen, “as instituições são os diques que protegem o homem da barbárie, como o casamento protege os cônjuges do *pathos* anímico, objetivando as relações, alienando-as para que o biológico, o econômico e a descentendência dominem sobre as pessoas” (AGUILERA, 1993, p. 9).⁴

Influenciado por Herder, e também por Nietzsche, Gehlen pensa o homem como um ser de “carências”, pois não está totalmente capacitado a viver na natureza de maneira tão adaptada como os outros animais, estes já mais harmonizados com o meio ambiente. O ser humano passa a construir seu mundo social a partir da transformação da natureza, desenvolvendo cultura. Assim sendo, as instituições formam aquilo que é necessário para garantir entendimento mútuo e convivência entre os membros de uma sociedade. As normas, organizações e padrões das instituições organizam o mundo humano, já que os instintos não são o suficiente para tal (VERNAL, 2009).

⁴ As citações em língua estrangeira ao longo do texto foram traduzidas livremente por nós, com o intuito de manter a fluidez do texto.

A instituição é assim um elemento central na antropologia de Gehlen.

Outro importante autor que, apesar de não ser um expoente da antropologia filosófica, mas possui alguns temas em comum com ela, foi Ernst Cassirer. Na obra *An essay on man*, originalmente publicada em inglês e traduzida para o espanhol como *Antropología Filosófica: Introducción a uma filosofia de la cultura*, o autor estrutura suas análises tendo como norte os tópicos da natureza e da cultura. Partindo da pergunta “que é o homem?” o autor discute alguns elementos fundamentais para a compreensão da existência humana, como, por exemplo, a religião, o mito, a linguagem, a arte e, o mais importante aqui, a história.

Para Cassirer, o confronto entre o ser e o devir, tematizado pela filosofia desde a antiga Grécia, é falseado se nos guiarmos pela convicção em um repouso absoluto ou em uma mudança absoluta. Consequentemente, a história não pode ser entendida simplesmente em termos de mudança. Citando e fazendo coro com o historiador alemão Jacob Burckhardt, Cassirer entende “a tarefa de historiador como uma tentativa para estabelecer os elementos constantes, recorrentes, típicos, porque tais elementos podem evocar um eco ressonante em nosso intelecto e em nosso sentimiento” (CASSIRER, 1967, p. 148). É igualmente equivocado acreditar que a história é caracterizada pelo recurso à particularidade, em contraposição absoluta às ciências da natureza, referentes à universalidade: “Um juízo é

sempre a unidade sintética de ambos (o particular e o universal)”. A particularidade dos acontecimentos, por exemplo, sequer é um critério suficiente para caracterizar a história em oposição à natureza:

Um geólogo que nos oferece uma descrição das várias camadas da terra em diferentes períodos geológicos nos proporciona um relato de acontecimentos concretos e únicos. Esses acontecimentos não podem repetir-se; nem ocorrer na mesma ordem pela segunda vez. A descrição de um geólogo não difere assim da de um historiador que, como faz Gregorovius, nos conta a história da cidade de Roma na Idade Média. Mas o historiador não se limita a oferecer uma série de eventos em uma ordem cronológica definida; estes não são mais que uma carapaça em que ele busca uma vida humana e cultural, uma vida de ações e paixões, perguntas e respostas, tensões e soluções. O historiador não pode inventar uma nova linguagem e uma nova lógica para tudo isto, não pode pensar ou falar sem usar termos gerais, mas ele insufla em seus conceitos e palavras seu próprio sentido íntimo e, assim, lhes fornece um novo som e uma nova cor, a cor de uma vida pessoal. (CASSIRER, 1967, p. 161)

O mais explícito no trecho acima, e que resume bem o pensamento de Cassirer, é a busca pela síntese entre o universal e particular, que, embora se referindo ao caso específico da história, é uma relação que o autor utiliza no trato de todas as outras questões na obra em questão. Por um lado o historiador não pode abrir mão de conceitos gerais, a linguagem e a lógica utilizadas carregam uma certa carga de universalidade, mas por outro, “uma vida pessoal” habita seus conceitos e palavras, guardando, certamente, a singularidade de cada experiência histórica.

Outro ponto interessante na citação acima é a referência à geologia, a qual também foi utilizada por Koselleck na formulação de uma das suas mais importantes teorias. O autor fez um paralelo entre as camadas geológicas e os estratos do tempo, evidenciando a “simultaneidade do não simultâneo”, ou seja, a convivência de diferentes temporalidades que influenciam e condicionam as histórias vividas. Já Cassirer procurou apenas destacar o caráter único que cada camada geológica possui, argumentando que a singularidade de ocorrências não é um elemento específico da história. As “coincidências” entre os trabalhos destes dois autores vão muito além desta referência à geologia, chamando mais a atenção o trabalho que o autor dos *Estratos do tempo* realizou a partir das categorias de “duração” e “singularidade”, similares à relação entre repouso e mudança, trabalhada por Cassirer.

Data de 2006 um texto, provavelmente um dos últimos que o autor escreveu já que este é o ano de seu falecimento, no qual Koselleck volta a tematizar a questão dos estratos do tempo. Segundo o autor, nem a categoria de “duração”, entendida como a continuidade do mesmo, nem a de “singularidade”, referente aos eventos únicos que vão se sucedendo diacronicamente, são adequadas, por si mesmas, para interpretar a história humana. A natureza humana é estruturada exatamente a partir da percepção da inovação constante e da repetição permanente, sendo que apenas um destes polos isoladamente é insuficiente para a

interpretação histórica. Assim, é a partir da relação entre inovação e repetição que Koselleck pensa o tempo histórico, colocando como principal questão a possibilidade de analisar e expor por estratos as proporções das combinações entre estas duas dimensões (KOSELLECK, 2006).

As noções históricas de “atraso” e “aceleração” seriam explicadas a partir destas duas categorias. Se em período histórico ocorrer cada vez menos repetições e mais inovações, teríamos a sensação de que o tempo está acelerado e a sociedade está em mudança contínua. Mas, quando vivenciamos uma época em que as inovações quase não ocorrem, e as estruturas de repetição são muito consolidadas, temos a sensação de que estamos “atrasados”, ou “parados” no tempo. De tal modo, as combinações destas duas categorias, em suas diversas proporções, podem “pluralizar as épocas sem cair na determinação por períodos, que nada ou pouco dizem, se eles são ‘antigos’, ‘médios’ ou ‘novos’.” (KOSELLECK, 2006, p. 21).

A partir desta perspectiva, Koselleck elabora cinco graduações, ou níveis, de estruturas de repetição. Primeiramente temos as condições extra-humanas, independentes de nós, e que condicionam a nossa própria existência. O cosmos é a grande referência neste nível, já que possibilita os movimentos dos corpos celestes, responsáveis pelas mudanças dos dias e das noites e das estações, elementos de suma importância para a nossa noção de tempo. Em

segundo lugar há o nível das condições biológicas, muitas das quais compartilhadas com os outros animais, como a reprodução, as diferenças sexuais, o nascimento e a morte. Koselleck situa aqui as oposições entre antes e depois, no tocante às mudanças ocorridas na natureza e nas organizações sociais, acima e abaixo, relativa à hierarquia, e dentro e fora, referente à organização territorial. O terceiro nível é formado por estruturas de repetição geradas exclusivamente pelos seres humanos, representadas pelas “instituições”. O autor cita o “trabalho”, o “direito” e a “religião” como representantes das instituições humanas, possibilitadas pela duração e estabilidade de dogmas, leis, normas, práticas e concepções.

As gradações anteriores dizem respeito às condições sincrônicas de acontecimentos possíveis, os dois outros níveis são reservados aos pressupostos diacrônicos do curso dos eventos. A profecia, o prognóstico e o planejamento são utilizados em favor do argumento de que nós só conseguimos imaginar e planejar o futuro porque existem estruturas de repetição as quais nos possibilitam analisar o passado e o presente, procurando por padrões e constantes que condicionam nossas experiências. Este nível deixa evidentes as constantes sociais que, em menor ou maior grau, reaparecerão futuramente. Por fim, chegamos às estruturas de repetição da linguagem. Enquanto a gramática e a sintaxe se mantêm estáveis por longo tempo, a semântica muda rapidamente, mas todas as três dependem

da repetição para serem utilizadas. Exemplo disto é a metáfora, recurso linguístico que só é compreendida e utilizável a partir de determinados conhecimentos prévios e de seu uso contínuo.

Observando este conjunto de gradações apresentado por Koselleck, percebemos a similaridade de sua teoria com a antropologia filosófica. Primeiramente, a abordagem do autor parte dos elementos mais amplos e universais até chegar aos menos abrangentes e mais específicos. Ao listar condições extra-humanas, dados biológicos, muitos dos quais compartilhados com outros animais, instituições tipicamente humanas, constantes sociais e continuidades presentes na linguagem, o autor faz um exercício comum aos filósofos que citamos anteriormente, evidenciando, por vezes, os mesmos tópicos de análise. Cassirer afirma que “a descrição e análise do caráter específico que assumem o espaço e o tempo na experiência humana constituem uma das tarefas mais importantes e atraentes de uma antropologia filosófica” (CASSIRER, 1967, p. 40). Neste contexto, o autor expõe a busca humana pela compreensão do cosmos, fazendo assim uma interessante análise histórica.

Outro ponto interessante é o destaque dado à biologia. Para Koselleck o “condicionamento biológico é a base de toda antropologia histórica” (KOSELLECK, 2006, p. 25), o que deixa em evidência um outro elemento estrutural em sua teoria, bem como na de Cassirer e da de Gehlen: a relação entre

natureza e cultura. Os três autores, cada um a seu modo, salientam as determinações naturais da existência e o trabalho humano de constituição de cultura a partir das tais condições. Gehlen e Koselleck apresentam em comum o uso da noção de “instituição”: para o primeiro ela é uma forma de “estabilizar” um animal inseguro e instável por natureza, oferecendo a ele um meio de orientar-se existencial e socialmente; para o segundo, que praticamente não desenvolve muito o conceito, ela é uma criação humana que, geração após geração, oferece normas, regras, ideias, diretrizes e práticas a serem adotadas e repetidas. Em ambos os casos, de maneira sintética, a instituição pode ser entendida como uma criação humana, símbolo da capacidade humana de gerar cultura, fornecendo orientação para a vida em sociedade.

A leitura do texto de Koselleck nos desperta a questão: as categorias de repetição e inovação poderiam tornar-se um par de universais antropológicos, compondo a lista de Rüsen e Koselleck? Nos parece que sim, afinal, a percepção temporal e histórica do ser humano é fundada na distinção entre um antes e um depois, sendo que a percepção sobre o que muda e o que permanece é tão antropológica quanto as categorias de espaço de experiência e horizonte de expectativa. A relação entre duração e inovação se modifica de acordo com o momento histórico, no caso da modernidade, por exemplo, as constantes descobertas científicas e evoluções técnicas, somadas às

mudanças sociais e culturais, evidenciam a carga de inovação.

Considerações finais

Nosso ponto de partida se baseou na concepção Koselleckiana de uma teoria da história como “teoria das condições de possibilidade da história”, o que remete aos dados antropológicos que podem ser encontrados nas histórias. Para Rüsen, uma antropologia histórica é também uma resposta à necessidade de encontrar elementos comuns a toda diversidade cultural, possibilitando a construção de canais de diálogo entre as múltiplas identidades nacionais, étnicas ou religiosas.

Ficou claro que a busca por dados antropológicos é algo que nossos dois autores analisados têm em comum, e a estratégia de identificação de pares conceituais foi utilizada por ambos. A nossa interpretação é a de que, apesar da opção em comum pelo uso de pares de conceitos, a antropologia histórica destes autores é claramente diferente naquilo que as fundamenta: Koselleck pensa a história e o ser humano a partir do conflito; Rüsen se atém à categoria de “humanidade”, a qual representa a unidade dos seres humanos e a possibilidade de diálogo e convivência, apesar de todas as diferenças.

Referências

AGUILERA, Antonio. Introdução. In: GEHLEN, Arnold. *Antropología filosófica: Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*. Trad. Carmen Cienfuegos. Barcelona: Paidós, 1993.

ALVES, Adamo Dias; OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni de. Carl Schmitt: um teórico da exceção sob o Estado de exceção. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, n. 105, p. 225-276, jul./dez. 2012.

CASSIRER, Ernst. *Antropología Filosófica: Introducción a una filosofía de la cultura*. Trad. Eugenio Ímaz. Fondo de cultura económica, 1967.

GEHLEN, Arnold. *Antropología filosófica: Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*. Trad. Carmen Cienfuegos. Barcelona: Paidós, 1993.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado*. Contribuições à semântica dos tempos históricos. Trad. Wilma P. Mass e Carlos A. Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2002.

_____. *Estratos do tempo: estudos sobre História*. Trad. Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2014.

_____. *Sentido y repetición en la historia*. Trad. Tadeo Lima. Buenos Aires: Hydra, 2013.

_____. Estructuras de reptición en el lenguaje y en la historia. Trad. Antonio Gómez Ramos.

Revista de Estudios Políticos (nueva época), n. 134, Madrid, p. 17-34, 2006.

OLSEN, Niklas. Carl Schmitt, Reinhart Koselleck and the foundations of history and politics. *History of European Ideas*, v. 2, n. 37, p. 197-208, 2011.

PEREIRA, Luísa Rauter. O debate entre Hans-Georg Gadamer e Reinhart Koselleck a respeito do conhecimento histórico: entre tradição e objetividade. *História da Historiografia*, n. 7, p. 245-265, nov./dez. 2011.

RÜSEN, Jorn. *Razão histórica: teoria da história: os fundamentos da ciência histórica*. Trad. Estevão de Rezende Martins. Brasília: Editora UNB, 2001.

_____. *Reconstrução do passado: teoria da história II*: Trad. Asta-Rose Alcaide. Brasília: Editora UnB, 2010a.

_____. *História Viva: teoria da história III: formas e funções do conhecimento histórico*. Trad. Estevão de Rezende Martins. Brasília: Editora UnB, 2010b.

_____. *Teoria da História: uma teoria da história como ciência*. Trad. Estevão de Rezende Martins. Curitiba: Editora UFPR, 2015.

_____. Senso e contrassenso na História: reflexão sobre o perfil de uma filosofia da História. Trad. Estevão de Rezende Martins. *Intelligere, Revista de História Intelectual*, v.3, n.2, p. 1-12, 2017.

_____. Forming Historical Consciousness – Towards a Humanistic History Didactics. *Antíteses*, v. 5, n. 10, p. 519-536, jul./dez. 2012.

SCHMITT, Carl. *O conceito do político. Teoria do Partisan*. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2008.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991.

VERNAL, Javier Ignacio. Arnold Gehlen, reflexões sobre ser humano. *Interthesis*, Florianópolis, v.6, n.1, p. 74-89, jan./jul. 2009.